

Respuestas provisionarias a dos grandes preguntas de la teoría sociológica

Lic. Ernesto Funes

(UBA-UNL-FLACSO-IDAES-UNSAM)

ernestofunes@arnet.com.ar

Pregunta 1.: ¿Qué es lo social?

Si aceptamos que las distintas ciencias humanas se especializan en el estudio de, en cada caso, un determinado tipo de factor condicionante (y por ello explicativo) de la situación o los estados de un individuo humano cualquiera (ya sea, por mencionar algunos, la conciencia y subjetividad, la actividad productiva y la distribución de bienes, la instancia de toma de decisiones colectivas, el lenguaje, la cultura, el deseo, etc.), preguntarnos por la especificidad del objeto de estudio de la sociología equivale a intentar identificar un determinado tipo de factor condicionante y explicativo de la vida humana, que constituiría su problema u objeto de estudio propio de esta disciplina particular. En este sentido, se dice desde el origen de la disciplina que la misma estudia los fenómenos (acciones, hechos, estructuras, procesos, sistemas, representaciones, instituciones) "sociales". Ahora bien, ¿Cuál es el significado de esta palabra? Curiosamente, la sociología, que se ha mostrado muy imaginativa y eficaz a la hora de definir y caracterizar los distintos términos que integran el listado precedente, se ha demostrado particularmente inepta para definir con precisión este adjetivo, que evidentemente se halla en el centro de sus inquietudes conceptuales.

En este texto quiero contribuir a una aproximación al concepto de lo social, por medio de la propuesta de que el condicionamiento sobre la vida de los individuos al que así denominamos, es aquél que se deriva del hecho de que el modo de existencia de los individuos humanos se halla condicionado por la existencia, la presencia, y/o la eficacia (o las consecuencias de las acciones) de *otro u otros (alter) seres humanos, que constituyen el contexto de existencia de aquél*. La sociología se propone ser, pues, en este sentido, *la explicación del hombre por su otro*.

Una de las consecuencias de este razonamiento es la de que la sociología se propone, en sus

orígenes, como un cuestionamiento de la concepción humana propia del Iluminismo y el racionalismo individualista moderno, puesto que si la filosofía del Iluminismo estuviera en lo cierto -esto es, si fuera posible sostener con fundamento, y de un modo radical, que los individuos son *sujetos* de su propia vida (que 'se ponen a sí mismos' de acuerdo con su propia voluntad, y son autores de sus propias condiciones de vida y existencia), entonces la sociología carecería de un objeto de estudio, ya que no habría nada a lo que se pudiera llamar 'lo social'.

Pues yo soy 'sujeto' (de mí mismo) si soy mi propio fundamento, esto es, si todo lo que yo soy depende de mí, y de todo lo que yo soy, hago y pienso, así como de los condicionantes de mi propia existencia, yo soy el único autor y factor determinante. Bajo estas condiciones, todo lo que yo soy se explica exclusivamente por mí mismo (mi voluntad, intención, subjetividad y autolegislación), y en este sentido se puede afirmar, claramente, que yo soy 'libre'.

Pero autor de mis propias condiciones de existencia supone decir, en concreto: autor de mis pensamientos, de mis ideas y representaciones, de mi lenguaje, de la posibilidad de mis acciones, de mis objetos de uso y demás condicionamientos materiales de existencia, etc. Ahora bien: claramente yo no soy el autor de mi lenguaje, ni de una enorme cantidad de mis ideas y saberes (p.ej., la teoría sociológica no la inventé yo, así como tampoco escribí, ni pensé por mí mismo, *La Política*, la *Crítica de la Razón Pura*, la *Fenomenología del Espíritu*, ni *El Capital*, así como otras obras en las que fundamento y oriento mi pensar); del mismo modo en que tampoco soy el autor o creador de mis vestimentas ni utensilios, del edificio que habito (ni he ordenado ni diseñado la ciudad en la que vivo, ni sus servicios que consumo día a día), de la organización de las actividades institucionales que desempeño, etc.

Ahora bien: en la medida en que exista al menos un fragmento (del que luego podremos discutir si es mayor o menor) de mis condiciones de existencia que no se derivan ni se explican a partir de mí mismo, se desprenden de ello dos consecuencias conceptuales: una, yo no soy (al menos, 'completamente') un sujeto; dos, la de que se abre un espacio objetual y problemático para la sociología. La sociología surge como un cuestionamiento, pues, del concepto moderno de sujeto, y de su filosofía (y con ello critica algunos de los presupuestos fundamentales del 'discurso

filosófico de la Modernidad’).

Y esto último se explica porque aquello de mí mismo que no se explica por mí, deberá explicarse por *otra cosa que yo*. De este modo, 'yo' queda *descentrado*, pues ya no gira en torno a sí, sino que gira en torno a *otro-que-yo* (*alter*). En este sentido, podríamos decir que el sujeto autocentrado pasa así a devenir un *ego* que gira en torno a un *alter*; o, como quisiera expresarlo ahora, que la sociología no es un pensamiento fundado en el 'yo' autcentrado, sino un replanteamiento del mismo en términos de un *ego* que se encuentra *alter-ado* (no es sujeto de sí, sino que *'se halla sujeto a'* alter.)

Reitero la propuesta conceptual anterior: llamamos 'sociales' a aquellos factores condicionantes (y por ende explicativos) de la situación existencial de un individuo x, que derivan del hecho de que la situación de x se encuentra condicionada, modificada, afectada, influida, por la existencia, la presencia, o la eficacia de otro-u-otros que constituyen el contexto o situación de su existencia. Esto es, a la condición de descentramiento de *ego* respecto de un *alter*, que por ello mismo lo *alter-a*. En la medida en que la existencia de ego se halla bajo condición de la existencia, presencia, o eficacia de alter, se halla 'socialmente' condicionado, y desde un punto de vista conceptual, es este tipo de condicionamiento el que constituye el objeto de estudio teórico de la sociología.

La sociología, es, por tanto, el estudio del 'otro', como factor condicionante y explicativo de la situación, la acción, la experiencia, de los individuos. Hay una dimensión 'social' de la vida humana porque vivimos *condicionados por otros*, vivimos con 'otros', y entre 'otros'; siempre, en suma, afectados, modificados, alter-ados por 'otros'.

En base a esta concepción podemos definir lo social como un tipo de condicionamiento sobre la existencia de un individuo x— derivado de la existencia de un *ambiente o entorno constituido por 'otros-x'*. Lo social es así un tipo de condicionamiento, modificación, u 'ordenamiento' de la situación y posibilidades de x, derivado de *un contexto formado por acciones y experiencias humanas externas al propio x*. Hay 'lo social' porque existen, entonces, *contextos humanos*

(*producidos, generados*) de la existencia de los seres humanos. A estos contextos sociales los llamamos ‘órdenes’, ordenamientos, o también, ‘instituciones’. Quisiera, por ello, detenerme un momento en el análisis de la relación entre los conceptos de ‘social’, ‘sociedad’, e *institución*.

Denominamos *institución* al proceso específicamente social de constitución de objetos y entornos o ambientes significativos. Así como la fenomenología explica la constitución significativa de los objetos de la experiencia por medio del análisis del proceso en curso de la conciencia y la vivencia intencional (con plena coherencia con la definición hegeliana que la caracterizaba como la 'ciencia de la experiencia de la conciencia'), la sociología propone, y sitúa en su fundamentación teórica, una explicación del origen de las realidades u objetos sociales por medio de procesos de constitución significativa del sentido de experiencias y prácticas *mediados por la comunicación*. A este proceso de estabilización de sentidos compartidos y comunes que orientan las prácticas cooperativas o colectivas, por medio de representaciones comunicativamente constituidas, esta disciplina lo denomina '*institución*'; a la vez que utiliza el mismo término, ya no como nombre de un proceso, sino del resultado o producto del mismo, para denominar a los objetos social e intersubjetivamente constituidos por medio de la comunicación o interacción. Esto último, con el objeto de poner de relieve a la vez aquéllo que hace a su génesis intencional o artificial (comunicativa, socialmente producida), como a su eficacia reguladora y ordenadora de las experiencias y acciones humanas sometidas a su jurisdicción (lo que se conoce con el nombre de 'autoridad' institucional). De este modo se llama la atención acerca de que las instituciones, siendo producto de la actividad ordenadora y constitutiva o productora de objetos y entornos significativos por medio de la interacción, tienen la capacidad de ordenar, regular y organizar estas mismas interacciones, ya que el producto de dichas operaciones constitutivas consiste en la generación, no de objetos físicos, sino de los contextos significativos para el ordenamiento significativamente orientado de la experiencia y la acción humanas.

Así, la dimensión específicamente social de la vivencia significativa es su dimensión *socialmente (interactivamente/comunicativamente) instituida*; esto es, la *dimensión institucional del sentido*. Dicho más brevemente, bajo esta interpretación la dimensión social se hace

equivalente a la dimensión institucional (instituida, producida por actividades interactivas auto-ordenadoras) de la vida humana.

Pero, si *lo social es lo institucional* (y la dimensión instituida, y la facultad instituyente, son las dimensiones y capacidades específicamente sociales de constitución del sentido, y de entornos sociales significativos); entonces, qué es la sociedad?

La sociedad es el producto o resultado final, bajo la forma de un ambiente significativo global, de los procesos de constitución institucional -comunicativamente mediados- de objetos, ámbitos y entornos significativos que posibilitan, ordenan y contextualizan la acción y la vivencia humana. Más brevemente, es el ordenamiento institucional de las relaciones e interacciones, o el conjunto de las 'instituciones' sociales.

El concepto sociológico de 'sociedad' apunta a designar la dimensión institucional de las relaciones o interacciones sociales -esto es, su ordenamiento más o menos estable, y de caracter estructural, como orden subyacente a las posibles interacciones que permite a su interior-. De aquí que, si la sociedad, como concepto analítico, remite a la dimensión de ordenamiento institucional (estable, estructural) de las interacciones y comunicaciones, sería posible a partir de esta conceptualización establecer una correlación entre formas y grados de institucionalización de las relaciones sociales, y de tipos de estructura social, o tipos y grados de 'desarrollo' social (esto es, de *diferenciación institucional*).

Así, a mayor desarrollo, por vía de diferenciación, de las instituciones sociales, corresponderá una mayor complejidad de las estructuras sociales -esto es, de la sociedad-, y viceversa. A pocas instituciones, 'poca' sociedad; a muchas instituciones, 'mayor' sociedad, etc.

El concepto de *complejidad social* se haría corresponder, por tanto, al de *diferenciación institucional*. Sobre esta base de correlación podrían construirse luego (vía análisis del desarrollo de los cuerpos jurídicos, o de la separación de esferas de acción, o de los subsistemas funcionalmente diferenciados, etc.) tipologías, clasificaciones, instrumentos comparativos de

medición, etc., de la *complejidad social (institucional) de una sociedad*.

Retomo a partir de aquí el hilo del razonamiento reconstructivo anterior. Si hemos aceptado, al menos provisionalmente, esta propuesta de ordenamiento conceptual del discurso sociológico, a partir de nuestra definición de 'lo social' como un tipo de condicionamiento de carácter 'insititucional', en tanto que 'condicionamiento por el otro', es inevitable que nos preguntemos inmediatamente: ¿pero, qué, o quién, es este 'otro'? Como veremos, las distintas respuestas posibles a esta pregunta estructuran, desde su origen, al discurso sociológico.

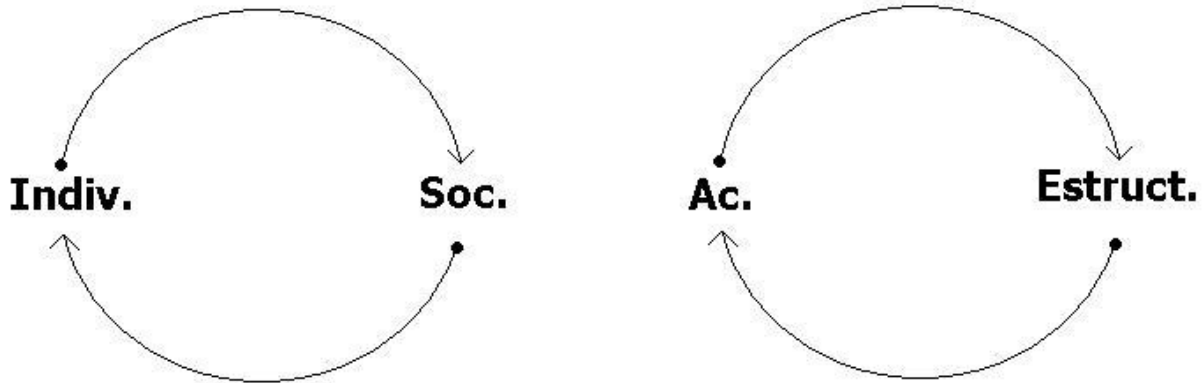
Quizás la primer y más inmediata respuesta posible (aunque curiosamente no haya sido históricamente la primera) pueda ser la que nos dice: 'el otro de ego es otro-ego'; o: 'el otro del individuo es otro individuo' ($a_{(i)} = i' / (i' \cong i)$). Esto es: el otro son 'los otros'; el otro del individuo son los otros individuos (los 'semejantes'). Llamemos a ésta la perspectiva 'interaccionista'.

Pero existe otra respuesta posible, no sólo históricamente anterior, sino quizás conceptualmente más consecuente y radical. Expresada en términos formales podría ser: $A_{(i)} = \sim(i) = S$; que se lee: el Otro del individuo no puede ser otro individuo, u otros individuos, ya que estos no son otros, sino 'mismos' respecto del individuo. Lo otro del individuo tiene que ser lo que no es individuo, o lo que difiere de él ($A_{(i)} \neq i$); esto es, lo que no es individual. Finalmente, lo otro de lo individual es lo que no es individual; es decir, lo colectivo. Transformado en objeto: la Sociedad. Llamemos a ésta, la perspectiva 'estructural'.

Tenemos así, como resultado de nuestra indagación sobre la 'naturaleza' del otro o *alter* que condiciona *socialmente* al individuo (ego) las dos grandes perspectivas clásicas de análisis de la teoría sociológica: la interaccionista y la estructural (o la individualista y la holista, la micro y la macro, la subjetivista y la objetivista, etc.) Pero, como correlato, tenemos también la aparición de los dos grandes términos polares que la sociología se propone poner en relación explicativa del origen de los fenómenos sociales: el individuo, y la sociedad.

Entre ellos, como sabemos, pueden establecerse dos tipos de vínculos explicativos, que dependerán de los enfoques de las dos perspectivas que hemos distinguido anteriormente: para la perspectiva interaccional, son los individuos los que hacen a la sociedad, como producto, intencional o acumulativo, de sus acciones y relaciones. Para la perspectiva estructural, por el contrario, es la sociedad la que ‘hace’ o ‘produce’ a los individuos, moldeados o contextualizados por la distribución de recursos materiales, cognitivos y simbólicos que son producto de las estructuras sociales.

Gráfico 1

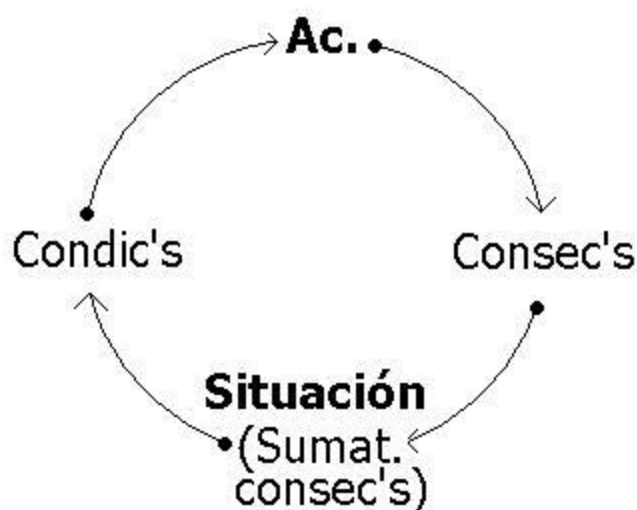


[E.F.]

En términos conceptuales la teoría social se propone resolver *dos grandes problemas* generales: el de la ‘*génesis*’ o creación de los fenómenos sociales (si los hechos sociales son productos de la acción humana, ¿qué es exactamente lo que hacemos para crearlos o producirlos?); y el de la estabilidad y *reproducción* de los mismos (si son producto de nuestra propia actividad, ¿por qué son tan estables en el tiempo, y resistentes al cambio?). Como se aprecia, cada uno de estos problemas mantiene una relación de afinidad con cada una de las corrientes o enfoques que hemos distinguido anteriormente: la pregunta por la génesis de los fenómenos sociales es la que inquieta particularmente a las corrientes interaccionistas, y la relativa a los procesos de estabilidad y reproducción, a la perspectiva estructural. Sin embargo, en base a lo anteriormente

expuesto debe hacerse notar que estos dos problemas se hallan muy finamente entrelazados, dado que los actores que ‘crean’ el orden social se hallan ellos mismos ya-siempre socialmente situados y condicionados (lo que incluye a la dotación de los recursos de que disponen para participar de procesos ‘instituyentes’), y que su contexto o situación de partida es a su vez el resultado de la sumatoria acumulativa de las consecuencias sus múltiples acciones agregadas:

Gráfico 2



[E.F.]

Si aquéllos son los dos grandes problemas a resolver, desde sus inicios la teoría social se ha valido de *dos grandes recursos explicativos* a los fines de dar respuesta a estas inquietudes. Estos dos grandes argumentos explicativos que recorren la historia de la disciplina, con diversa importancia relativa, y en diferentes articulaciones y combinaciones, han sido y son (para nombrarlas en el lenguaje ‘clásico’ empleado por Max Weber): por un lado, el *sentido* (ya sean las normas y valores, las representaciones colectivas, las imágenes del mundo, las ideologías, el sistema cultural, el sentido común, las destrezas cognitivas, los imaginarios sociales, etc. etc.); por el otro, el *poder* (los distintos tipos de recursos -materiales, cognitivos, valorativos, simbólicos-, y el modo de distribución de los mismos entre individuos y grupos, en diversas relaciones u ordenamientos institucionales). Sentido y poder pueden ser abordados, tanto desde una perspectiva interaccionista, como estructural (orientaciones, motivos y saberes; y utilización

asimétrica de recursos para la intervención restrictiva en los ámbitos de acción de los otros, desde la primera; estructuras materiales y simbólicas, para la segunda).

Ahora bien, antes de proseguir quisiera detenerme en este punto un instante, a fin de clarificar cierto aspecto concerniente al uso que aquí se hace del término ‘poder’. Si el sentido, por definición, remite a órdenes de fenómenos de naturaleza representativa y significativa; ‘poder’ es un término que, en el contexto de la teoría social, cumple una función análoga a la que, en las ciencias naturales, cumple la categoría de ‘causalidad’. Remite, por tanto, a una dimensión ‘objetiva’, productora de consecuencias o efectos bajo la forma de acciones, objetos, representaciones, ordenamientos, etc., en el campo de los fenómenos humanos. ‘Sentido’ y ‘poder’ hacen referencia, en teoría social, a dos factores explicativos, uno de tipo significativo, y el otro de tipo causal. Por ello podría decirse que una parte muy importante de la teoría social corresponde a tratar de establecer y explicar los *efectos causales del sentido*, y los *efectos significativos del poder*, en el campo de las relaciones humanas.

Del mismo modo que, en general, los diversos enfoques han privilegiado, ya sea la perspectiva interaccionista, ya la estructural; ya los problemas genéticos, ya los sistémicos/reproductivos, etc., lo mismo ha ocurrido con estos dos factores explicativos mencionados: en general las diversas teorías tienden a privilegiar, ya un enfoque interpretativista o culturalista, ya uno de tipo determinista/coercitivo -o, como suele decirse, un enfoque ‘subjetivista’ o uno de tipo ‘objetivista’-. Son pocos los intentos de abordar ambas dimensiones en un mismo plano de importancia, sin intentar subordinar un factor al otro. Es por ello que quiero insistir en que debería ser una premisa de la teoría social y sociológica el criterio de que los fenómenos sociales consisten en fenómenos significativos que producen efectos o consecuencias mundanas, materiales y objetivas, ya que los procesos y causalidades de tipo objetivo deben operar, en el campo de los asuntos humanos, a través del medio del sentido. La sociología estudia el modo en que ciertos procesos significativos (los antes llamados procesos ‘institucionales’) producen efectos causales que repercuten en el funcionamiento de esos mismos procesos significativos.

Por último, es preciso mencionar que entre aquellos dos términos polares que son el individuo y

la sociedad, existe una instancia mediadora que constituye quizás el objeto más relevante de estudio de la sociología: los grupos sociales. Ahora bien, la teoría sociológica distingue dos grandes tipos generales de grupos, en base a los criterios de identidad y actividad. Existen grupos que se caracterizan por definir la identidad de sus miembros, y que establecen con ellos relaciones de pertenencia y exclusión, en base a criterios de semejanza y diferencia. Estos grupos identitarios se denominan, genéricamente, *comunidades*. De ellos se distinguen los agrupamientos que se diferencian, no en términos identitarios, sino de especialización funcional o teleológica, y a los que no se pertenece ‘enteramente’ (esto es, como ‘personas’), sino sólo ‘parcialmente’ (en base al desempeño de diferentes ‘roles’). A estos últimos los denominamos habitualmente ‘asociaciones’, ‘organizaciones’, o ‘sociedades’ (en su sentido jurídico restringido), y tienen una clara definición institucional que permite su distinción, tanto de los individuos y sus respectivas personalidades, como de los sistemas de ideas y creencias compartidas por una comunidad; pues se basan en la especialización de tareas, reglas, racionalidades y procedimientos específicos, relativos a diferentes problemas o ámbitos de acción.

Así, interacciones, grupos (comunidades y organizaciones), y sociedades u ordenamientos institucionales (tipos de estructura social) constituyen los principales objetos de estudio de la moderna teoría social.

Pregunta 2. :La Sociología: ¿estudio de la sociedad, o de la sociedad 'moderna'?

La sociología suele discrepar muchas veces en lo que hace a una definición de su objeto empírico de estudio. Si muchos autores entienden que su objeto de estudio es ‘la sociedad’ -es decir, las sociedades en general, o todo tipo de sociedades-; otros, por el contrario, entienden que el objeto empírico de estudio de la sociología no es la sociedad en general, sino tan sólo las ‘sociedades modernas’. Quisiera hacer en este punto una modesta contribución a la clarificación de esta cuestión, por medio de un intento de respuesta que apuesta todo su sentido al carácter polémico de su formulación.

La respuesta que aquí se propone a esta cuestión -en línea con lo expuesto en la primera sección del texto- es que no existen dos posibilidades distintas de responder a la pregunta por el objeto de la sociología. En otras palabras: las dos respuestas mencionadas, bien entendidas, significan lo mismo. O, para decirlo finalmente con total claridad: *la sociología es el estudio de la sociedad moderna, porque la sociedad moderna es la única sociedad que existe.*

En lo que sigue espero poder sostener esta problemática afirmación de un modo satisfactorio, así como clarificar el argumento de tal modo de poder sortear elegantemente las previsibles objeciones del caso. Mi explicación es la siguiente: en el contexto de los ordenamientos que habitualmente llamamos “comunidades” existe una imposibilidad, no sólo teórico-conceptual, sino práctico-existencial, de distinguir 'la sociedad' de “el individuo”, “la cultura”, o incluso “la naturaleza”. “Comunidad” no es, por ello, un concepto (sociológico), sino el modo de designar la intuición de la existencia de una sustancia de lo social, de un *socius*, homogéneo, indiscernible y no analizable. En los contextos sociales comunitarios no existen los individuos separados ni separables de los grupos (identitarios) de los que forman parte, ni grupos identitarios separables de su cultura, ni actividades o funciones separables de las identidades grupales comunitarias, ni “orden social” distinguible de un presunto “orden natural”. Allí no puede identificarse una 'sociedad', en tanto que ordenamiento institucional, distinguible del individuo o el orden de las subjetividades, a su vez indiferenciable de la cultura o el conjunto de representaciones simbólicas, y del orden natural del que todas ellas son manifestaciones y ‘forman parte’.

Sólo en el ordenamiento social moderno es posible distinguir -tanto teórica o analítica como práctica y existencialmente- a la sociedad como ordenamiento institucional de las prácticas, respecto de la subjetividad individual (las 'personalidades' singulares y divergentes/plurales), de las representaciones culturales (que pierden homogeneidad), y a todo esto del ordenamiento causal (no significativo) de la naturaleza.

En suma: sólo en la sociedad moderna (orden 'societal', a diferencia de la 'comunidad') es posible reconocer y distinguir una instancia a la que se puede denominar 'la sociedad', sin

confundirla con otras instancias significativas (las subjetividades, las representaciones), ni con las no significativas, o causales ('naturaleza'). Sólo en la sociedad moderna hay sociedad, y sólo ella es una sociedad. O en otros términos, sólo en el contexto de la sociedad moderna y su horizonte de sentido es posible afirmar que una cosa es la sociedad, y otra la subjetividad, o la cultura; distintas todas de la naturaleza. Más globalmente aún: sólo en la sociedad moderna existen tanto la sociedad, como la subjetividad, la cultura, o la naturaleza (como realidades distinguibles tanto analítica como existencialmente); y por ende, lo que entendemos por sociedad es equivalente a 'sociedad moderna'; por subjetividad, a 'subjetividad moderna'; por 'cultura' (concepto particularmente ambiguo), ya sea, a 'cultura moderna' (las formas modernas del espíritu absoluto), o el nombre holístico (moderno) para los ordenamientos sociales (holísticos) premodernos; y por 'naturaleza', a naturaleza 'moderna' (o a la naturaleza como totalidad del entramado causal no significativo, tal como lo recorta la ciencia moderna).

Sólo en la organización social o institucional moderna hay un objeto discernible al que es posible denominar 'sociedad'. Sólo en el contexto de los ordenamientos existenciales y conceptuales de la modernidad es posible hablar de 'la sociedad' como algo reconocible y distinguible. Sólo en el contexto de la modernidad hay 'sociedad' como objeto de estudio diferenciable para una disciplina científica propia (así como otras pueden especificar su objeto en la subjetividad, la/s cultura/s, los cuerpos vivientes y no vivientes, etc.). Estudiar 'la sociedad' pues, sólo es posible especificando el objeto hasta circunscribirlo al caso de la 'sociedad moderna', ya que sólo en ese caso puede hablarse, clara y distintamente, de una 'sociedad'.

Para el caso de las otras 'sociedades' (comunidades) este tipo de distinciones son inútiles, artificiales, altamente problemáticas, y hasta ofensivas o peligrosas. En esos ordenamientos sociales indiferenciados, en los que no es posible distinguir “insituciones de “cultura” ni de identidad o “personalidad”, las categorías y distinciones propias de la sociología (ciencia moderna de la sociedad, y de la sociedad moderna) no tienen validez. Por ello para ellas resulta más apta la disciplina así denominada 'antropología'.

Curioso objeto de estudio el de la misma: su nombre la define como estudio del 'hombre' en

general, pero lo que estudia, es sabido, son los sistemas culturales y simbólicos (y los sistemas de creencias y prácticas que las actualizan), los horizontes de significación que organizan la vida humana en los ordenamientos comunitarios. Pero, por si esto fuera poco, es sabido que, empíricamente, esta disciplina se desarrolla a partir del estudio de las 'sociedades primitivas', ágrafas, comunidades segmentarias, o 'sociedades tribales'.

Por qué un objeto tan variado e impreciso de estudio? Por qué *tántos* 'objetos' de estudio, y tan diversos? El hombre (en general), la cultura o los ordenes simbólicos, las 'sociedades ágrafas, segmentarias, tribales, o primitivas'.

Por una muy sencilla razón: porque, si lo pensamos bien, todas esas cosas son una y la misma cosa, global e indiscernible -y en esto la disciplina comparte la misma concepción que es propia de los ordenamientos sociales que ella estudia (de ahí el 'método etnográfico', con su abandono o 'suspensión' de los supuestos previos 'occidentales' y 'modernos', y la actitud reconstructiva, a la vez que existencial/vivencial de involucramiento, propia de este método): efectivamente, en las sociedades donde no se puede distinguir entre individuo y sociedad, y entre ésta, la cultura, y la naturaleza, todo esto no es más que una sola cosa: el *hombre* (como suma y unidad de cultura, comunidad y personalidad). Pero, ¿qué es el hombre, en tanto que individuo, sin su cultura como conjunto de saberes, representaciones, objetos y prácticas que la da su identidad, y sin el grupo del que es miembro y parte inescindible, y que es el estabilizador y definidor de su personalidad, así como de su lugar concreto en el orden común (a tal punto que si él piensa lo mismo que su grupo, y no puede distinguirse de él, el grupo a su vez tampoco puede distinguirse del individuo ni de su soporte orgánico, al ordenarse él mismo en base a lazos de parentesco, y diferenciarse exclusivamente en base a criterios biológicos individuales, como lo son el sexo y la edad)? El hombre se define, por ende, como el conjunto de sus realizaciones culturales e institucionales, que a su vez tienen el alcance de sus propias representaciones y vivencias, derivadas de sus relaciones con el mundo. Esta concepción corre el riesgo, por ende, de limitar las posibilidades del hombre a aquéllas experiencias, instituciones y representaciones, que no desgarran ni escindan la integridad y unidad del hombre 'como medida de todas las cosas'.

Intentar pensar a la sociedad moderna desde el punto de vista de la ‘comunidad’ -y por ende, desde la perspectiva de un *continuum* entre identidad, institucionalidad y cultura, o desde una idea del ‘hombre’ como ser ‘integral’— sólo puede conducir a una perspectiva moral crítica, que denuncie el carácter ‘desgarrado’ de la Modernidad, y de la sociedad moderna como un ordenamiento aberrante basado en la institucionalización de la escisión (entre hombre y hombre, y entre las dimensiones de la vida humana), y en el desgarramiento y mutilación de la unidad de ‘lo humano’ -esto es, como ‘alienación’ (separación)—. Así, el diagnóstico marxiano sobre la sociedad moderna da en el blanco acerca de la característica esencial de la misma. Pero a su vez su carácter crítico, y su carga moral negativa y de reivindicación ética proviene, como se hace evidente, de que juzga a la sociedad moderna ‘desde afuera’; esto es, desde la perspectiva de lo que la sociedad moderna no es: a saber, de la ‘comunidad’. La ‘alienación’ de Marx no es sino el nombre ético-crítico de la ‘sociedad funcionalmente diferenciada’ de Durkheim, Parsons y Luhmann. Y éste último, como sabemos, es el nombre ‘científico’ de la sociedad moderna. Sin embargo, y al igual que en el caso de la antropología, esta concepción limita las posibilidades de realización humana a la escala del ‘hombre integral unitario’, o del ‘hombre pleno’ -esto es, mide la sociedad con la escala del hombre-. La sociología, en cambio, permite pensar las posibilidades del hombre no limitadas a las capacidades ‘humanas’ (esto es, naturales) del hombre, sino que mide las posibilidades del hombre por las posibilidades de acción y experiencia con que lo faculta el orden social. Una mide la sociedad y la cultura por el hombre, la otra mide al hombre y su cultura, por los distintos ordenamientos de su sociedad.

A partir de todo el razonamiento anterior, creo, la conclusión se impone sola: sólo la sociedad ‘moderna’ es una sociedad, y *sólo* una sociedad -reconocible, distinguible, como la dimensión institucional de la vida humana, separable y escindida de la dimensión subjetiva, y de la dimensión cultural o simbólica, a las que no se halla sujeta ni atada-. La escisión entre individuo, sociedad y cultura es lo que les permite a todas ellas ‘existir’ (estar puestas-afuera uno del otro); y sólo en el ordenamiento social moderno todo se ordena en torno a esta escisión. Por ello, también, y como consecuencia secundaria, sólo en la sociedad moderna puede haber ciencia de la sociedad; en los ordenamientos comunitarios sólo es posible el mito, la religión, y la ética.

Desde este punto de vista, sociedad y sociedad moderna son una y la misma cosa. La sociedad moderna es la sociedad fundada en la separación -entre espacio y lugar, tiempo y presente, persona y rol, individuo, sociedad, cultura, comunidad, naturaleza e historia-. La sociedad moderna es, pues, la única 'sociedad' existente.

El enigma teórico que tiene, pues, como misión resolver la teoría sociológica, es precisamente el de cómo puede existir un ordenamiento societal y relacional, fundado en la separación y escisión, ya sea de los individuos entre sí, entre individuos y grupos de pertenencia identitaria, entre identidades y funciones, entre diversas funciones especializadas, entre los hombres y sus condiciones materiales de existencia, entre pasado, presente y futuro, entre individuos, grupos e instituciones 'presentes' y conocidos (locales) y ausentes (distantes y desconocidos); entre subjetividad, institucionalidad y cultura; finalmente, en suma, entre comunidad y sociedad.

E.F.

Anexo:

Resumen de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann (reformulados)

Puede decirse que para Niklas Luhmann las acciones son operaciones reductoras de complejidad (esto es, selecciones de alternativas para la resolución de problemas) basadas en el *sentido*. En otros términos, *reducciones significativas* de complejidad.

Por lo tanto, si las acciones son procesos significativos reductores de complejidad (r.c.), los *sistemas de acción* (operaciones r.c. que estabilizan significativamente una diferencia entre sistema y entorno – dS/E -) son *sistemas significativos*.

Ahora bien, si lo que tienen en común los sistemas de acción o significativos es el recurso al sentido, lo que los diferencia es el *tipo de operación* significativa reductora de complejidad que les permite estabilizar una d S/E.

Llamamos '*sistemas psíquicos*' a los que reducen complejidad por medio de una dS/E basada en la *conciencia* del sentido. En este caso la dS/E asume la forma de una diferencia entre 'sujeto' y 'objeto' de la conciencia (o la experiencia, o la vivencia subjetiva).

Llamamos, en cambio, '*sistemas sociales*' a los que estabilizan una dS/E por medio de la *comunicación* del sentido, en base a la cual reducen complejidad significativa -esto es, resuelven problemas que no puede resolver la propia conciencia individual-. En estos casos, la dS/E asume la forma de la diferencia entre 'inclusión' y 'exclusión' comunicativa.

Los distintos tipos de sistemas sociales se distinguen por los criterios según los cuales establecen la dS/E -esto es, los criterios de participación (inclusión/exclusión) en la comunicación-. Estos criterios son tres -*la presencia, la pertenencia, y [las condiciones de] la participación*-, que dan lugar, respectivamente, a **las interacciones, las organizaciones, y las sociedades**.

Si las **interacciones** son, según Luhmann, comunicaciones de co-presencia -que identifican a los ausentes como parte del entorno comunicativo-, deberíamos especificar que en este caso nos referimos a lo que podemos denominar 'interacciones simples', que implican la simultánea proximidad física espacio-temporal, y una comunicación mediada por el lenguaje oral y gestual.

Pero los medios artificiales proporcionados por las modernas plataformas tecnológicas de la comunicación posibilitan otro tipo de interacciones, a las que podemos llamar 'interacciones virtuales', que recrean o simulan artificialmente condiciones de co-presencia comunicativa, ampliando el alcance de la comunicación personal a distancia. En estos casos el soporte tecnológico sustituye la proximidad física por la simultaneidad comunicacional, mediante plataformas de soporte de voz, audio, imagen y sonido.

A su vez, podría agregarse que, si las 'interacciones simples' son frecuentes, continuas y cotidianas, ello implica una cierta proximidad espacial continua en el tiempo de los partícipes en la comunicación, lo que habla de una 'vecindad' o proximidad espacial de tipo local, que es la condición de la 'comunidad' al estilo anglosajón (*'community'*), y de la formación de un 'sentido común' de vivencias compartidas ('mundo de la vida cotidiana').

Por su parte, las '**organizaciones**' luhmannianas son sistemas comunicativos basados en una distinción sistema/entorno fundada en criterios -establecidos por la propia comunicación- de pertenencia o membrecía, y en reglas selectivas acerca de las condiciones relativas a la misma. Las organizaciones son sistemas sociales que seleccionan a sus miembros en virtud de criterios decisorios internos a la comunicación (esto es, no son grupos de tipo 'adscriptivo', en los que la pertenencia no permite distinguir entre sistema y entorno, ya que el individuo pertenece por entero al grupo, y no puede evitar formar parte del mismo -por lo que en este caso no se puede distinguir entre sistema psíquico y social). Ahora bien: las organizaciones son un tipo de *grupo social* (grupos 'artificiales', en lugar de los agrupamientos adscriptivos 'naturales', por así decir). Proponemos llamar '**grupos**', de un modo más amplio, a las 'comunicaciones organizadas' u ordenadas, esto es, regidas por normas (los criterios selectivos de membrecía en base a identidades o acciones). Como toda norma requiere una jurisdicción o campo de alcance y validez (individuos, acciones, territorios), de ello deriva que los grupos se basen en criterios de membrecía, que delimitan dicho campo. Estos 'grupos' a su vez pueden distinguirse en 'comunidades' (grupos identitarios, pertenencia en base a cualidades adscriptas -*Gemeinschaft*-), u 'organizaciones', cuya membrecía se basa en criterios selectivos de cierto tipo de acciones, capacidades o destrezas, y por ende en una pertenencia parcial, en base a roles. Pero sólo los últimos constituyen verdaderos 'sistemas', ya que es la comunicación selectiva, basada en la toma de decisiones, la que establece los criterios de distinción entre miembros y no miembros, y

la misma por ende es capaz de distinguir entre ‘individuo’, o ‘persona’ en general, y participante en la comunicación o miembro del grupo (cosa que las comunidades no pueden hacer, ya que incluyen o excluyen a los individuos como un todo, en tanto que miembros de grupos adscriptivos o identitarios).

En lo que hace, por último, a las ‘**sociedades**’, Luhmann las define como 'sistemas sociales basados en la diferencia entre comunicación y no-comunicación' (o 'participación y no-participación comunicativa'), y por ende, finalmente, como 'el conjunto de todas las comunicaciones posibles'. Quisiera proponer una definición más conceptual y precisa. Así, **propongo entender por 'sociedad' el tipo de sistema social que estabiliza las condiciones generales de la comunicación; o también, el tipo de sistema social que distribuye los recursos que ordenan (condicionan) la comunicación (interactiva o grupal).** También, en otra variante, como los **sistemas comunicativos que ordenan las condiciones de participación en la comunicación, por medio de un cierto tipo de distribución de los recursos comunicativos** (saber, riqueza, *status* -social y jurídico-, poder). O, por último, como los **sistemas comunicativos que institucionalizan (=estabilizan comunicativamente) las condiciones (distribución de los recursos) de la comunicación.**

[Quisiera hacer notar que esta última reformulación del concepto luhmanniano de sociedad permitiría establecer una relación entre esta teoría, y la de los capitales, el espacio social y los campos de Pierre Bourdieu -a pesar de que la teoría de Luhmann se basa en los criterios de sentido, y la de Bourdieu en los de poder; y que éste, a diferencia de aquél, no se propone formular una teoría de la sociedad. Otro recurso particularmente útil en general, y para favorecer esta mutua conexión, sería la recuperación de la distinción original de David Lockwood entre ‘integración social’ (consenso o conflicto entre actores) e ‘integración sistémica’ (compatibilidad o tensión entre instituciones y principios institucionales) como planos igualmente válidos del análisis social. Por otro lado, haría falta realizar un ejercicio de retraducción entre el concepto de ‘habitus’, y el de ‘persona’ de Luhmann, así como explicar el primero en términos de un ‘acoplamiento estructural’ entre sistemas psíquicos y sociales.]

E.F.

Bibliografía

- Herbert BLUMER: *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*. Barcelona, ed. Hora, 1982
- Pierre BOURDIEU: "Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de 'La Distinción'"; en: *Razones Prácticas*; Barcelona, Anagrama, 1997
- Pierre BOURDIEU: 'Algunas Propiedades de los Campos'; en: *Cuestiones de Sociología*; edics. Istmo, Madrid, 2000
- Pierre BOURDIEU: 'Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social', en: *Poder, Derecho y Clases Sociales*; ed. Desclée de Brower, Bilbao, 2000
- E. DURKHEIM: *La División del Trabajo Social*; ed. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985
- E. DURKHEIM: *Lecciones de Sociología*; ed. Schapire, Bs.As, 1974
- Harold GARFINKEL: *Estudios en Etnometodología*; Anthropos editorial, Barcelona, 2006
- Anthony GIDDENS: *La constitución de la sociedad (Bases para una teoría de la estructuración)*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1995
- Anthony GIDDENS: *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu edits, Buenos Aires, 1987
- Jürgen HABERMAS: 'Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y Mundo de la Vida'; en: *Pensamiento Post-Metafísico*; edit. Taurus, México, 1990
- Jürgen HABERMAS: 'El Contenido Normativo de la Modernidad'; en: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*; ed. Taurus, Madrid, 1989
- David LOCKWOOD: "Integración social e integración sistémica", 1964 (trad. Propia, E.F.)
- Niklas LUHMANN: 'La modernidad de la sociedad moderna'; en: *Observaciones de la Modernidad*, ed. Paidós, Barcelona, 1997
- Niklas LUHMANN: 'El concepto de sociedad', en *Complejidad y modernidad*, Trotta eds., Madrid, 1998.
- Niklas LUHMANN: 'La Diferenciación de la Sociedad'; en: *Complejidad y Modernidad*; edit. Trotta, Madrid, 1998
- Karl MARX: *La Ideología Alemana – Cap. I: Feuerbach*; Barcelona, ed. Grijalbo, 1970
- Karl MARX: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*; Bs.As, edit. Colihue, 2004

Talcott PARSONS: *Sociedades*. Trillas, México D.F., 1974

Talcott PARSONS: 'Sistemas Sociales' (artículo de la *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*)

Alfred SCHÜTZ: *El Problema de la Realidad Social*; ed. Amorrortu, Bs.As., 1974 (Introducción; caps. 1, 4 y 5)

Max WEBER: *Economía y Sociedad*; México D.F.; F.C.E., 1984

Max WEBER: 'Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones'; en: *Sociología de la Religión*; ed. Taurus, Madrid, 1988